

## Koselleck y la legitimidad de la modernidad *Koselleck and the Legitimacy of Modernity*

Sergio Blanco Gonzalia 

Universidad Nacional de Jujuy, Argentina  
blancogonzaliasergio@yahoo.com

Recibido: 17 Enero 2021 / Aceptado: 25 Junio 2021

© Universidad Autónoma de Querétaro, México 2021

### RESUMEN

El propósito de la presente investigación es establecer el posicionamiento de Reinhardt Koselleck respecto al debate de Löwith-Blumenberg acerca de si las filosofías modernas de la historia se perciben como secularización de la escatología cristiana (y en función de ello, establecer la legitimidad o no de la Edad Moderna). Para ello, se revisan los argumentos que animaron aquel debate en torno al “teorema de la secularización” defendido por Löwith y la crítica a éste realizada por Blumenberg. A la luz de estos desarrollos se abordan los planteos de Koselleck respecto a las transformaciones que la modernidad conlleva en el modo de concebir el tiempo. De esta pesquisa resultará una concordancia entre los planteos de Blumenberg y Koselleck en torno a la sustancial ruptura que la modernidad establece respecto al modo de vivenciar el tiempo propuesto por la visión teológica medieval, reafirmando, entonces, la legitimidad de la modernidad.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía de la historia; Hans Blumenberg; Karl Löwith; Progreso; Reinhardt Koselleck; Secularización; Teleología.

### ABSTRACT

*The purpose of this research is to establish Reinhardt Koselleck's position on the Löwith-Blumenberg debate about whether modern philosophies of history can be described as secularization of Christian eschatology (and according to this, estab-*

*lish the legitimacy or not of the Modern Age). To do this, we review the arguments that animated the debate around the “secularization theorem” defended by Löwith and the criticism that Blumenberg made of it. Through these developments, Koselleck’s proposals regarding the transformations that modernity entails in the way of conceiving time will be addressed. This research shows the concordance between Blumenberg and Koselleck’s proposals regarding the substantial rupture that modernity establishes apropos of the way of experiencing time proposed by the medieval theological vision, therefore, reaffirming the legitimacy of modernity.*

**KEYWORDS:** *Hans Blumenberg; Karl Löwith; Philosophy of History; Progress; Reinhart Koselleck; Secularization; Teleology.*

## INTRODUCCIÓN

Interesa en este escrito posicionar la lectura de Reinhart Koselleck acerca de la forma de concebir el decurso del tiempo en la modernidad, en el marco del debate en torno a la secularización o legitimidad de la filosofía de la historia que sostuvieran Karl Löwith y Hans Blumenberg. Respecto a esto, es posible hallar, entre los especialistas en la obra del historiador alemán posturas encontradas. Así, Faustino Oncina Coves señala:

[para Koselleck] ¿cuán moderna es la modernidad? ¿Qué es lo verdaderamente nuevo en el tiempo que ella estrena? Se decanta, con matices, por el dúo Löwith-Schmitt, a pesar del respeto que le merece la operación de salvamento de la originalidad de la idea de progreso emprendida por Blumenberg. (2003, pp. 18-19)

Por otro lado, Elías José Palti sostiene una posición contraria. El intelectual argentino afirma que:

En su crítica de la modernidad, Koselleck retoma la tesis de Karl Löwith [...] que denuncia el mito de la modernidad como autofundación soberana de la razón, lo que lleva a negar sus propias precondiciones de emergencia. Sin embargo, aún entonces insiste en la ruptura epocal que significó el arribo de la modernidad. En este punto sigue más bien a Hans Blumenberg, quien, en *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, discute la tesis de la secularización alegando que entre la modernidad y las épocas precedentes no existe continuidad alguna al nivel de los contenidos ideales. (2001, pp. 26-27)

¿Se encuentra el planteo de Koselleck en torno al sentido de la modernidad más próximo al teorema de la secularización postulado por Löwith, tal como manifiesta Oncina Covés? ¿Es, por el contrario, como sostiene Palti, la crítica koselleckiana a la modernidad también una afirmación de su legitimidad?

Para abordar los interrogantes mencionados, este trabajo iniciará esbozando un marco histórico y una presentación del debate en torno a la legitimidad de la modernidad animado por Löwith y Blumenberg. Luego, se bosquejará una somera presentación de las claves del teorema de la secularización propuesto por el primero de estos autores. A continuación, se abordará la crítica que le realizó Blumenberg, así como la afirmación de éste acerca de la legitimidad de la filosofía de la historia moderna. Este paso se desplegará en dos apartados. El primero se centrará en las similitudes estructurales entre la teología de una futura redención y la moderna noción de progreso a partir de la distinción entre función y sustancia que propone Blumenberg; en el segundo apartado, se presentará la reivindicación de la originalidad de la moderna idea de progreso que este autor realiza.

Consecuente a esto, el escrito se dedicará al estudio de la manera en que Koselleck interpreta la secularización a partir de contraponer la experiencia de la aceleración del tiempo con su acortamiento. Para ello, se procederá, primero, a presentar la clasificación etimológica del concepto de secularización propuesta por éste, que servirá como base explicativa de la sustitución de la doctrina de los dos reinos por la oposición pasado-futuro (proceso de temporalización). En segundo lugar, se expondrá la forma en que Koselleck entiende el tránsito desde la visión cristiana de la historia a la moderna idea de progreso a partir del pasaje desde el heterónimo acortamiento del tiempo a su inmanente aceleración provocada por el hombre. Finalmente, se mencionará cómo, según el autor, la experiencia de la aceleración se autonomiza de los presupuestos cristianos.

El trabajo se cerrará con una recapitulación de los planteos koselleckianos en torno a la idea de progreso y su relación con la interpretación cristiana de la historia, balanceando en qué sentido puede hablarse de secularización. Será momento, también, para reconsiderar cómo dialogan los planteos de Koselleck con los postulados presentados en la polémica Löwith-Blumenberg.

## EL DEBATE DE LÖWITH-BLUMENBERG

Jayne Svenungsson (2014) sostiene que, al término de la Segunda Guerra Mundial, diversos pensadores liberales (Karl Popper, Isaiah Berlin, etc.) ensayaron una búsqueda de las raíces de la ideología totalitaria en las filosofías de la historia decimonónicas. Otros habrían ido más allá al entender que el quiebre ocurrió en la Alta Edad Media, cuando el milenarismo de Joaquín de Fiore abrió las puertas a la conversión del Reino Divino en la idea utópica de una sociedad terrenal perfecta.

En su obra *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, publicada en 1949, Karl Löwith (2007) se remontó aún más en el tiempo, vinculando la creencia moderna en el progreso intramundano al legado bíblico. Sostuvo que la visión de la historia que moldeó las ideologías políticas modernas dependía, en última instancia, de la visión mesiánica de la historia como un proceso de redención.

Poco después de una década, la tesis de Löwith fue cuestionada por Hans Blumenberg, lo que dio lugar a un debate en torno a la legitimidad y realidad de la ruptura moderna. La disputa comienza a partir de la intervención de Blumenberg en el VII Congreso Alemán de Filosofía (1962), el cual giró en torno a la idea del progreso. Fue entonces que comenzó a elaborar su tesis, la cual cobró forma con la aparición de *Die Legitimität der Neuzeit*. Allí Blumenberg (2008) criticó lo que denomina “teorema de la secularización”, el cual plantea que la filosofía moderna de la historia no es más que teología secularizada.

Ciertamente, esta polémica viene de tiempo atrás (más de doscientos años), y Blumenberg era consciente de que su ataque a Löwith significaba, en un plano más general, un esfuerzo por repudiar un modo de interpretación que proviene del siglo XVIII. Mientras la controversia en torno a la “legitimidad” nació a partir de disputas de propiedad en los siglos XVII y XVIII, este lenguaje fue tomado para caracterizar los conflictos intelectuales entre los filósofos iluminados y los teólogos de la iglesia. Los filósofos proponían secularizar el conocimiento con el propósito de liberar al hombre del ilegítimo e innatural control de la iglesia, mientras que los defensores de ésta veían en ello desorientados intentos de reclamar, para el hombre y la razón, ámbitos que pertenecían a Dios y la revelación (McKnight, 1990).

Tal como sostiene Rivera García (2003), la deslegitimación de la modernidad que se desprende del teorema de la secularización, en tanto sostiene

que toda novedad moderna es una transformación de una sustancia teológica, teniendo así la modernidad una deuda respecto a dicha tradición de la cual busca liberarse, transita diferentes caminos (Carl Schmitt y los conceptos políticos modernos como teológicos secularizados, Max Weber y el éxito de la empresa capitalista como secularización).

Blumenberg rechaza el esencialismo que el argumento de Löwith de continuidad histórica presupone, y sostiene la idea de que la Edad Moderna es una época independiente que, en muchos aspectos, contrasta con la anterior visión teológica del mundo. Contra el argumento de Löwith respecto a que la idea moderna de progreso es meramente una reencarnación secular de la fe escatológica de redención, Blumenberg defiende la legitimidad de la Edad Moderna, demostrando que las nociones distintivas de la modernidad estaban relacionadas con los precedentes teológicos sólo de manera funcional. Para él, sólo a través de una ruptura con el absolutismo teológico del pasado emergió una visión moderna de la historia.

El asunto fundamental del debate entre estos dos pensadores es la naturaleza de la relación entre la herencia religiosa de la civilización occidental y las modernas filosofías de la historia (y en particular la idea de progreso) ¿Es esta relación mayormente de continuidad o discontinuidad? Es así que el eje del debate Löwith-Blumenberg gira en torno a la cuestión de si el desarrollo de las filosofías modernas de la historia puede ser descrito o no como secularización de la escatología cristiana. De esto se desprende la legitimidad o ilegitimidad de la Edad Moderna a partir de la justicia o no de concebir su filosofía de la historia como una secularización de dicha perspectiva, propia de la soteriología cristiana.

#### **LÖWITH: TEOREMA DE LA SECULARIZACIÓN**

*[...] la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico.*

KARL LÖWITH, *Historia del mundo y salvación*

Como se indicó anteriormente, Karl Löwith, intelectual europeo exiliado en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, buscó las raíces de la degeneración

totalitaria de la modernidad occidental remontando la genealogía de las perversiones ideológicas europeas del siglo xx hasta la visión bíblica de la historia.

Löwith (2007) sostiene que la filosofía de la historia moderna se alejó del pensamiento de los antiguos y su concepción cíclica de la historia y también se distanció del pensamiento cristiano que subordina la historia profana a la historia sagrada. De hecho, afirma que aquella se elaboró contra la teología de la historia, e incluso reconoce diferencias entre la visión bíblica de la historia y las modernas filosofías de la historia. Sin embargo, afirma que, por más paradójico que resulte, la misma tiene raíces judeocristianas.

Siguiendo su planteamiento, es a partir de la visión bíblica de la historia que la humanidad comienza a concebir la misma como historia de salvación, como un drama escatológico de redención gobernado por la divina providencia y, como consecuencia, desde entonces comenzó a ser vista a la luz de un propósito último. Löwith (2007) traza paralelos entre la creencia secular en la perfección social a través de la razón y la fe cristiana en la salvación eterna a través de la revelación. Su teorema de la secularización establece que la filosofía moderna de la historia es una secularización de las bases teológicas de la historia soteriológica, mediante el paso a la consumación en la tierra de su sentido. De modo que no es a partir de una comprensión filosófica que la existencia histórica aparece dotada de un sentido ubicado en el futuro, sino que es resultado de la transformación de la expectativa en la venida del Reino de Dios, transmutada en la esperanza en el futuro Reino de los hombres.

Así, Löwith busca demostrar que las construcciones modernas progresistas constituyen secularizaciones de la historia de salvación cristiana, suprimiendo las distinciones entre el Reino trascendente de Dios y el mundo inmanente de los hombres. Con base en una misma concepción de la historia dirigida hacia un único final, meramente se transforma la esperanza bíblica de la salvación en la esperanza de un mejoramiento indefinido. De modo que la creencia cristiana en el milenio se encuentra en el corazón de la visión secular del progreso. Ésta constituye un tipo de religión dimanada de la fe cristiana en un fin visualizado en el futuro, un *éschaton* que, en lugar de supramundano y definido, pasa a ser intramundano e indefinido.

#### LA CRÍTICA DE BLUMENBERG

Blumenberg (2008) critica el teorema de la secularización propuesto por Löwith y sostiene la tesis de la novedad y legitimidad de la filosofía de la his-

toria moderna. Cuando Löwith insinúa que las teorías modernas de desarrollo fueron alcanzadas a través de la secularización de los patrones escatológicos cristianos, cae, según Blumenberg, en un reduccionismo. Para este último, la modernidad descansa en cimientos propios y no puede reducirse a una ilegítima degeneración de tempranas concepciones teológicas de la historia. Donde Löwith ve continuidad, Blumenberg enfatiza lo contrario, presentando el *Neuzeit* como legítimo por sí mismo, sin necesidad de legitimación externa.

#### LA LEGITIMIDAD DE LA MODERNIDAD: FUNCIÓN Y SUSTANCIA

Blumenberg no ignora ni niega las similitudes estructurales entre la motivación teológica de una futura redención y la moderna noción de progreso. Pero, mostrar esa similitud no es igual a probar que la última es generada por la primera. En este sentido, sostiene que las filosofías modernas tomaron y elaboraron cuestionamientos propuestos por la teología medieval (como el significado y objeto de la historia). De modo que la continuidad que Blumenberg reconoce es en tanto herencia de problemas y no de sustancias ideales.

Es así que, para Blumenberg, la filosofía moderna de la historia no está teológicamente afectada en su sustancia, sino solo en sus problemas:

la continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas sustancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido. (2008, p. 56)

La tesis de Blumenberg, entonces, sostiene que la validez de la categoría de secularización<sup>1</sup> no es de tipo sustancial, sino meramente funcional. De modo

---

<sup>1</sup> Dicho sea de paso, Blumenberg sostiene que, con la categoría de secularización, se dice muy poco o nada, y rechaza el servicio que presta dicha categoría “como argumento justificativo de la ‘importancia’, el valor ‘cultural’ del cristianismo dentro del mundo” (2008, p. 17). Para Blumenberg es el mismo cristianismo el que, por temor al milenarismo, se mundaniza en una iglesia. Es la misma religión cristiana la que seculariza e historiza la escatología frente al milenarismo que niega la historia, pues la redención es inminente. La cristiandad temprana, como se aprecia en los evangelios, era escatológica, vivía en la expectativa del inminente fin del mundo. Al no ocurrir el *eschaton* poco después de la crucifixión y la resurrección, los creyentes debieron reorganizar sus creencias para sobrevivir en el mundo. Estas necesidades son la real fuente de la secularización ya que se necesitó modificar la original sustancia cristiana para adaptarla a la misión de la iglesia en el aquí y el ahora (*saeculum*).

que, tal como señala Navarrete Alonso (2012), la teología y la filosofía cumplen funciones análogas, pero no hay una metamorfosis de contenidos supuestamente compartidos por ambas.

¿Dónde reside esta funcionalidad análoga? En que ambas (la filosofía de la historia y la historia cristiana de la salvación) otorgan posibles respuestas a la pregunta acerca del sentido de los acontecimientos históricos. Para Blumenberg, “historia de la salvación” y “filosofía de la historia” como progreso son fenómenos distintos que intentan cumplir una misma faena. Por tanto, la filosofía moderna de la historia no es resultado de la secularización de la teología de la historia en un sentido sustancial, sino solamente funcional.

El planteo de Blumenberg favorece la legitimidad y novedad de la filosofía de la historia, ya que, si la modernidad conservara la sustancia del saber medieval, entonces sería un proceso de deformación de los contenidos teológicos medievales, por tanto, estaría signada por la ilegitimidad. Sin embargo, él no sostiene que exista una ruptura total con la Edad Media. Rechaza la secularización como transferencia de contenidos teológicos, criticando el sustancialismo histórico, pero, como señalamos, marca cierta continuidad funcional entre la Edad Media y la Edad Moderna, ya que en esta última se busca dar respuestas a las mismas preguntas de la época anterior, aunque éstas ya no provengan del ámbito teológico. Así, la discontinuidad enfatizada por Blumenberg es matizada por el concepto de reocupación en un sistema de funciones: lo que es pensado como transferencia de una misma sustancia debería ser pensado como reocupación de determinadas funciones. De este modo, la continuidad funcional entre la Edad Media y la Edad Moderna es dada en tanto la época anterior lega preguntas a la modernidad. Por tanto, rechaza el postulado de una secularización de las ideas cristianas. La idea de progreso no tiene continuidad de sustancia con las ideas cristianas, sino que hay identidad y equivalencia funcional, así como reocupación de la posición anterior. En este sentido, el *Neuzeit* es, para Blumenberg, un intento de dar nuevas respuestas a problemas antropológicos ya planteados anteriormente. Así, se trata de funciones antropológicas y no teológicas las que quedan vacantes y deben ser respondidas por el hombre moderno.

#### ESCATOLOGÍA Y PROVIDENCIA

Como fue indicado, Blumenberg busca preservar la noción típicamente moderna del progreso, reivindicando su legitimidad como respuesta a la pregunta

por el sentido de los acontecimientos históricos. En este esfuerzo establece que ésta, lejos de un reciclaje de las nociones de providencia y escatología bíblicas, tiene sustento en fuentes racionales, particularmente en los avances científicos y los éxitos en el ámbito de la técnica para satisfacer las necesidades del hombre. Así, las soluciones propuestas por la filosofía moderna a aquellos problemas legados por la época pasada eran distintas a las teológicas y provenían de fuentes diferentes.<sup>2</sup>

Como fue mencionado, Blumenberg se opone al planteo de una continuidad de la sustancia de la escatología cristiana en la idea de progreso mientras la escatología implica la irrupción en la historia de un acontecimiento heterogéneo a ella y que la trasciende, la idea de progreso opera a partir de la extrapolación de estructuras presentes hacia un futuro inmanente en la historia. Por tanto, el modelo de la escatología teológica, basado en una noción rupturista de consumación de la historia, difícilmente podría haber sido pilar de una idea de progreso, ya que, para ésta, la historia se consume a partir del alcance de una condición durable y fiable.

De modo que, en la escatología cristiana, el acontecimiento escatológico irrumpe en la historia, mientras que la idea de progreso no requiere de algo heterogéneo a la historia, sino que es su mismo desarrollo inmanente el que encierra el futuro. La primera requiere una discontinuidad, mientras que la segunda va alcanzando su meta a través de un tiempo continuo. Además, Blumenberg señala que mientras la concepción moderna de progreso está teñida por la expectativa de un final feliz al cual cabe aproximarse sucesivamente, en la escatología medieval, el temor al juicio final primaba sobre la esperanza mundana, ya que la idea de un futuro cada vez mejor resulta ajena al cristianismo.

Por otro lado, Blumenberg nota la fundamental diferencia entre la historia cristiana de salvación, que se caracteriza por aquella provista por Dios y la perfección mundana alcanzada por el hombre. La transferencia que lleva desde la providencia a la fe en el progreso resulta problemática ya que, primero, el progreso implica una previsión racional, mientras que los decretos de la providencia trascienden toda sospecha humana. Luego, la idea de progreso implica una concepción optimista del curso de la historia (lo que genera confianza en las propias fuerzas de los hombres), mientras que la fe en la providencia está

---

<sup>2</sup> En este sentido, Blumenberg dedica gran parte de su trabajo a dar cuenta del nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna, y como ésta alteró la relación entre la humanidad y el mundo natural.

signada por el escepticismo y la resignación acerca de la capacidad del hombre de otorgar sentido a los acontecimientos del mundo.

### **KOSSELLECK: LA SECULARIZACIÓN INTERPRETADA DESDE EL ACORTAMIENTO DEL TIEMPO Y LA ACELERACIÓN**

Koselleck (2003) inicia su trabajo “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización” citando, por un lado, fragmentos apocalípticos de la Sibila Tiburtina del siglo IV, y por otro, declaraciones del ingeniero Werner von Siemens del siglo XIX. Ambas fuentes evocan intervalos temporales abreviados, lo que posibilita la comparación. Para Koselleck, empero, ésta es formal; por lo tanto, demuestra los contenidos divergentes de estos planteos. Así, señala que el texto apocalíptico afirma el acortamiento del tiempo que precede al fin del mundo, dado que es el tiempo mismo el cual se acelera. Por voluntad divina se produce una mutación del tiempo natural. En cambio, las declaraciones del ingeniero Siemens refieren una aceleración en el horizonte de progreso. El tiempo natural no sufre modificación, sino que, en su seno, los progresos en la ciencia y la cultura se generan cada vez más deprisa. Lo que se acelera es, pues, el contenido producido por los hombres.

Koselleck aprecia la analogía semántica existente entre los textos apocalípticos y la retórica moderna del progreso, pero, afirma que los contenidos de estas concepciones son contradictorios, refieren estados de cosas diferentes. Sigamos los pasos de su argumentación.

#### **EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN: PROCESO DE TEMPORALIZACIÓN**

En primer lugar, Koselleck (2003) procede a realizar una clasificación etimológica del concepto de secularización. Para él, el término es un eslogan difuso, de usos variados. Señala que posee un núcleo institucional, vinculado al derecho canónico en tanto el término designa a finales del siglo XVI el tránsito de un religioso regular al estado secular.

Sin embargo, advierte Koselleck, con la paz de Westfalia (1648), “secularización” portó un nuevo concepto: el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. Primeramente estuvo dirigido contra los protestantes, señores territoriales que confiscaban los bienes de la iglesia católica. No obstante, con la Ilustración, llegarían nuevas expropiaciones de bienes eclesiásticos en las

cuales participaron los mismos soberanos de los Estados católicos. Por tanto, designó un acto jurídico políticamente fundado, que expropió los bienes de la iglesia católica y destinó a nuevo fines (pedagógicos, mercantiles, económicos, políticos, etc.) los beneficios financieros. Tanto en este uso más propio del derecho político, como en el anterior vinculado al derecho canónico, el concepto extrajo su significado de la oposición espiritual/secular que se sustenta en la doctrina agustiniana de los dos reinos.

Koselleck (2003), sin embargo, señala que con la Revolución francesa el sentido de “secularización” se amplía al recibir la impronta metafórica. De concepto jurídico-canónico y jurídico-político, se torna una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que pretende interpretar la historia universal de la Edad Moderna. Así, la posición liberal (Kant, Hegel, Dilthey) entiende que las tareas cristianas de salvación ya no se encuentran en un más allá, sino en la realización moral y ética de la religión cristiana en este mundo. De este modo, la escatología (advenimiento del fin del mundo) transita al progreso, que debe realizar en el plano intramundano los contenidos cristianos, alcanzándose en el futuro la libertad de cualquier forma de dominación.

Más en general, indica Koselleck, todas las doctrinas seculares, desde el conservadurismo hasta el comunismo, renuncian a separar tajantemente lo espiritual de lo secular: “todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia se someten a la prescripción por la que todas las tareas y desafíos deben ser resueltos en el tiempo histórico, con y a través del tiempo histórico mismo” (2003, p. 46). El tiempo ya no se opone a la eternidad. Los pares opuestos dualistas de origen cristiano se disuelven bajo el presupuesto de que el tiempo mundano de la historia no solo plantea problemas, también aporta soluciones. La oposición entre el más allá y el más acá es relegada por la de pasado-futuro.

Para Koselleck el proceso puede describirse como “mundanización”, aunque cree más correcto llamarlo “temporalización”. Refiere que la existencia de un tiempo histórico inmanente al mundo, que se diferencia de ritmos temporales ligados a la naturaleza, es dado a partir de la experiencia de la aceleración, en la cual se califica el tiempo histórico como tiempo producido por los hombres. Solo a través de la experiencia de la aceleración, la experiencia del tiempo (siempre dada naturalmente) puede ser definida como una específicamente histórica.

Así, Koselleck afirma que la doctrina de los dos mundos, como última legitimación del obrar político y del comportamiento social, es reemplazada por

las nociones de historia y de tiempo histórico, invocada como última instancia de fundamentación de los planes políticos y de la organización social. La doctrina de los dos mundos es reemplazada a partir de la “temporalización”, por la noción de tiempo histórico dado a partir de la experiencia de la aceleración y es creado por los hombres; entonces, prima la oposición pasado-futuro sobre la espiritual-secular.

DEL HETERÓNOMO ACORTAMIENTO DEL TIEMPO  
A SU INMANENTE ACELERACIÓN PROVOCADA POR EL HOMBRE

En segundo lugar, Koselleck (2003) procede a una historización de la categoría de acortamiento del tiempo, desde el Nuevo Testamento hasta la Edad Moderna. Se pregunta si puede razonarse la experiencia de la aceleración moderna sólo a partir de un origen cristiano y, para responder esto, parte de distinguir dos significados de “secularización”: a) como negación del origen cristiano, la renuncia al principio de los dos reinos y b) en tanto los contenidos de la fe cristiana continúan siendo un presupuesto implícito para pensar la mundanización.

Koselleck señala que la representación de la posibilidad de acortar el tiempo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeocristiana. El concepto recibe su sentido de la esperanza de la salvación, en tanto gracia concedida por Dios, dirigida a abreviar los sufrimientos antes del fin del mundo. Se trata de un adelantamiento del mismo: antes de que el juicio universal ponga fin al mundo y su cronología, el tiempo natural (solar) adquirirá una velocidad frenética.

Koselleck indica que la interpretación apocalíptica del acortamiento del tiempo apenas se aplicó a acontecimientos históricos y políticos ya que era considerada herejía. A finales de la Edad Media proliferaron las visiones apocalípticas por fuera del control de la iglesia, e incluso el mismo Lutero insiste sobre las expectativas apocalípticas. El historiador alemán afirma que la fórmula del acortamiento del tiempo, de la supresión del orden temporal, es una premisa metahistórica permanentemente aplicable, pero sobre este requisito suprahistórico, el hombre no podía decidir. Esto cambió en la Edad Moderna.

Koselleck establece que desde el siglo XVI se multiplican los indicios de que en lapsos de tiempo más breves se preparan grandes novedades en este mundo. Así, el acortamiento de los intervalos temporales es conservado formalmente como argumento para la salvación futura; sin embargo, los motivos

apocalípticos ceden terreno, pierden resonancia política, y se restringen a las sectas cristianas (pietistas, milenaristas). Comenzó a abrirse paso algo nuevo, incentivado por los descubrimientos e invenciones de las ciencias de la naturaleza. De este modo, la esperanza se convierte en una máxima empírica, ya que se sustenta en los descubrimientos científicos recientes.

Entonces, ¿en qué se diferencia el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico del juicio universal, de la aceleración en el horizonte del progreso? Para Koselleck, el contenido es divergente en tanto que:

- a) Ya no es Dios el señor de la acción, sino que es el hombre quien provoca el progreso; va cambiando, en el transcurso de la modernidad, el sujeto de la acción.
- b) El tiempo mismo no es privado de su regularidad natural (acortado mediante intervención divina), sino que es el hombre el que se sirve del tiempo (uniforme, natural) para medir cronológicamente los progresos impulsados por él. La aceleración de los progresos se aprecia en el tiempo uniforme; esto se opone al acortamiento del tiempo dispuesto por Dios.
- c) El acortamiento del tiempo ponía fin a la historia desde el exterior; en cambio, la aceleración se registra en la historia misma y son los hombres quienes disponen. El fin no se acerca más rápidamente, sino que, en comparación con los siglos pasados, los avances actuales se producen a un ritmo más veloz.

Según Koselleck, ambas posiciones tienen en común la fijación de una meta, la determinación de una teleología, de un *telos* que debe ser alcanzado cada vez más deprisa. Con los progresos, la meta es el dominio de la naturaleza y la autoorganización de la sociedad constituida políticamente, por lo que la salvación no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma.

Por ello, para Koselleck, la meta de la Ilustración es algo más que simple secularización. Por mucha similitud que pueda haber en los ropajes, nos dice, el núcleo de experiencia que conllevan las nuevas expectativas ya no se deduce del apocalipsis ni es determinado por el juicio final: es la historia misma, ahora, el tribunal del mundo. La meta (temida, esperada) de un fin del mundo que irrumpe en intervalos acortados se convierte, con la Ilustración, en un concepto de expectativa puramente intramundano. Koselleck reconoce que, ciertamente, el futuro se tiñe de una promesa cuasi religiosa de felicidad y li-

bertad. Sin embargo, indica, toda la determinación de la aceleración está fundada de modo puramente intramundano. Por tanto, nos encontramos ante un tipo de secularización que se distancia del cristianismo.

Koselleck sostiene que desde el siglo XIX los progresos técnicos respaldan cada vez más, empíricamente, la tesis de la aceleración. Es así que la experiencia deja de estar signada por la expectativa salvífica y pasa a estar constituida por la expectativa en los triunfos técnicos; la antigua expectativa soteriológica queda relegada a un sitio secundario.

Para Koselleck, el presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se transforma al inicio de la modernidad en un principio intrahistórico de aceleración. Ya no es Dios, sino el hombre quien imprime esta aceleración del tiempo a partir de la transformación de la naturaleza y de la sociedad. De este modo, señala que:

Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar solo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta. (Koselleck, 2003, p. 62)

Es solo en este sentido limitado que para el historiador alemán es válido sostener una mundanización de las prerrogativas cristianas. Pero, la experiencia moderna de la aceleración (a partir de la transformación técnica e industrial de la sociedad) no es, para él, deducible de premisas teológicas.

#### AUTONOMIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LA ACELERACIÓN

En tercer lugar, Koselleck se propone clarificar el concepto de aceleración contrastándolo con el de acortamiento del tiempo y secularización. Para él, a partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se autonomiza y se sostiene independientemente de las derivaciones cristianas.

Afirma que, desde la Revolución francesa, la tesis de la aceleración adquiere una dimensión relevante para la teoría de la historia, susceptible de verificación empírica sin necesidad de recurrir a un plan divino. Mientras la Reforma alemana y la Revolución inglesa se atenían todavía a expectativas apocalípticas, la situación se modifica con la Revolución francesa.

Tienen lugar, asimismo, experiencias sociales extrapolíticas de aceleración, previas a la revolución industrial: coches a caballos, telegrafía óptica, correo. Más allá de la experiencia de aceleración política, esto indica una intensificación del ritmo en el ámbito de la sociedad burguesa económicamente pujante. Con la mecanización y la organización industrial, se confirma el postulado de la aceleración a partir de la experiencia cotidiana: ferrocarril, automóvil y aeronáutica suprimen las separaciones espaciales mediante aproximaciones en el tiempo; lo mismo vale para la transmisión de noticias (teléfono, radio, televisión).

## CONCLUSIONES

Koselleck no niega la presencia de una herencia cristiana en las filosofías de la historia, en la medida en que se mundanizan o temporalizan las metas escatológicas cristianas. Señala que la religión cristiana, en sus distintas ramas, suministró la soteriología que sería asumida de diversas formas en la historia progresiva; hay, por tanto, un movimiento de secularización que implica el traspaso de la escatología a la visión del mundo orientada hacia el futuro.

Más precisamente en torno al debate sobre la secularización, indica que “[e]sta transposición de una meta extrahistórica a una intrahistórica es —a pesar de la crítica de Hans Blumenberg— un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado” (Koselleck, 2003, p. 60). Koselleck no plantea, entonces, una discontinuidad radical entre la Edad Media y la modernidad. Empero, como vimos, Blumenberg tampoco lo hace, ya que reconoce una continuidad funcional en tanto se busca, desde ambas perspectivas, responder a la misma pregunta acerca del sentido de los acontecimientos históricos. De forma similar, Koselleck ve que lo común en ambas representaciones reside en la idea de que la historia misma debe tener una meta, la postulación de un *telos* que debe ser alcanzado cada vez más rápidamente, así como una misma promesa, una misma meta ligada a un reino de felicidad y libertad, pero no más que ello.

Así como para Blumenberg la categoría de secularización tiene una validez de tipo funcional, pero no es válida en tanto supervivencia de las mismas substancias ideales, Koselleck afirma que las experiencias que conllevan las nuevas expectativas propuestas por las filosofías de la historia ilustradas ya no son deducibles de las premisas teológicas. Existe, por tanto, una diferencia de contenidos. Koselleck sostiene que es a través del proceso de temporalización,

que implica la asunción de un tiempo inmanente e histórico producido por los hombres, dado a partir de la experiencia de la aceleración, que dicha experiencia se autonomiza de la escatología cristiana. Esto tendrá como resultado, a partir de la intramundanización de los contenidos soteriológicos cristianos, el reemplazo de la oposición espiritual-secular (o la oposición eternidad-tiempo histórico) por la oposición pasado-futuro.

Como vimos, para Koselleck, la analogía entre los textos apocalípticos y la retórica del progreso es formal, dado que el acortamiento del tiempo apocalíptico es distinto a la experiencia de aceleración en el horizonte de progreso. Esto se debe a que, como fue mencionado anteriormente, en el primero es el tiempo natural el que muta y se acorta, provocando el adelantamiento del fin del mundo; mientras en la segunda, el tiempo natural no es privado de su regularidad, es en su uniformidad que los progresos de la ciencia y la técnica se producen cada vez más deprisa. Asimismo, desde la perspectiva teológica, el acortamiento del tiempo implicaba un fin de la historia impuesto desde el exterior, mientras que en la idea de progreso la aceleración ocurre en la historia y son los hombres los que disponen. También, mientras en el primer caso el tiempo natural muta por voluntad divina, en el segundo es la actividad del hombre la que posibilita el progreso que conlleva la experiencia de la aceleración. De manera que, en uno, es la gracia de Dios la que concede la salvación, mientras que, en otro, la esperanza se sustenta en la razón (y particularmente en su resultado bajo la forma de descubrimientos científicos), pues son los hombres los que provocan el progreso.

Además, mientras que para el creyente cristiano el reino celestial solamente se alcanza una vez ocurrido el fin de la historia, en la noción de progreso, la salvación no es buscada al término de la historia, sino en su desarrollo. Más aún, Koselleck indica que, respecto al tiempo que media entre el presente y el final, la doctrina cristiana moldeaba una experiencia fundamental donde el mundo aparecía envejeciendo y decayendo: el tiempo existente entre la Venida y la Parusía era la última era, la *senectus*, una etapa en la que nada nuevo sucedería. Es así que le resultaba extraño a esta perspectiva interpretar el futuro terrenal de forma progresiva. Contrasta esto afirmando que “el concepto moderno de progreso se diferencia de los significados religiosos originales en que el fin del mundo, que siempre estaba por llegar, se transforma en un futuro abierto” (Koselleck, 2012, p. 101). Este futuro abierto, indica, implica la idea de que nuestra experiencia anterior ya no se anticipa a las novedades del

futuro, que será necesariamente diferente del pasado.<sup>3</sup> Por tanto, señala que, a diferencia de la doctrina cristiana donde la expectativa es siempre igual, en la modernidad el tiempo se refleja en un pronóstico que es siempre inesperado al ser lo único continuo la novedad.<sup>4</sup>

De este modo, si el futuro en la premodernidad es visualizado como algo cerrado, carente de espacio para acontecimientos novedosos, algo dado, predeterminado, en la modernidad, por el contrario, no aparece como algo inamovible, sino que resulta incierto y permanece abierto. Mientras en el primer caso aparece asociado a lo porvenir, en tanto está prescrito, fijo, aproximándose hacia nosotros; en el segundo caso el tiempo es percibido como un espacio temporal vacío y absoluto, donde las cosas del futuro ya no se acercan a un hombre pasivo, sino que el hombre es quien activamente las construye. No hay, entonces, advenimiento de cosas preexistentes en el futuro, sino que las cosas solamente existen cuando se hacen presentes. Este futuro como espacio temporal vacío es llenado con las representaciones mentales que se consideran acordes, en este proceso nace la idea de progreso. De este modo, el futuro va refiriendo los asuntos humanos en este mundo, escindiéndose del más allá, separándose de la eternidad e introduciéndose en la historia.

En este sentido, el futuro abierto conlleva, en la idea de progreso, la capacidad de auto perfeccionamiento humano. Mediante la razón, el hombre puede ir transformando un mundo perfectible de acuerdo con un *telos* de felicidad y libertad: en cierta forma, en busca del dominio de la naturaleza, el hombre se encuentra condenado a progresar, a desarrollar su industria, a organizarse políticamente y a racionalizar cada vez más aspectos de su existencia. El hombre y el medio resultan perfectibles independientemente de la intervención divina, merced a la misma acción humana. De este modo, la expectativa en los progresos técnicos que respaldan empíricamente la tesis de la aceleración relegará las antiguas expectativas cristianas.

---

<sup>3</sup> En este sentido, para Koselleck, se rompe con el ideal pedagógico premoderno de la historia (en tanto *magistra vitae*), el cual suponía la iterabilidad de ésta.

<sup>4</sup> Koselleck amplía señalando: “¿Cuál fue la novedad de la expectativa de futuro propia del progreso? El fin del mundo, que no llegaba, había constituido a la Iglesia y junto con ella un tiempo estático que se puede conocer como tradición [...] El pronóstico implica un diagnóstico que introduce el pasado en el futuro [...] hasta aquí sólo se podía experimentar el pasado porque él mismo contenía un elemento del mañana [...] De aquí en adelante, el progreso despliega un futuro que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional” (1993, p. 36).

Por tanto, en oposición a lo afirmado por Oncina Coves (2003), no resulta consistente sostener que, respecto al debate Löwith-Blumenberg en torno a la secularización, Koselleck se decantó hacia el primero. Por el contrario (y en consonancia con la lectura realizada por Palti, 2001) los postulados de Koselleck acerca de la diferenciación entre la escatología cristiana y la idea de progreso permiten afirmar la legitimidad de la modernidad<sup>5</sup> en tanto forma inédita de vivenciar el decurso del tiempo que produce un quiebre con los modos premodernos de figuración histórica. Si bien él considera (y en esto sigue a Löwith) incontrovertible el proceso de transposición de la escatología a una historia progresiva, afirma que ésta se irá desconectando de la visión cristiana del mundo y asumirá completa autonomía como marca de la modernidad. Aunque la interpretación de los procesos hecha por Blumenberg y Koselleck presenta diferencias sensibles,<sup>6</sup> ambos asocian la emergencia de la modernidad a la destrucción de la estabilidad y continuidad en la experimentación del tiempo histórico (también, en palabras de Koselleck, 2001, al sobredimensionamiento del “horizonte de expectativas” respecto al “espacio de experiencias”), así como a la aparición de una nueva conciencia respecto al carácter edificable de la historia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

<sup>5</sup> “El caudal de ideas heredado de los siglos precedentes, que estaba ya casi íntegramente a disposición de los ilustrados, sólo fue aceptado en una determinada situación, y expuesto en ésta —lo que constituye la novedad específica del hecho— de modo filosófico-histórico” (Koselleck, 2007, p. 26).

<sup>6</sup> Las diferencias entre la interpretación de Blumenberg y la de Koselleck son significativas tal como indica Palti: “La primera y más obvia se refiere a la periodización. En este último, el momento de arranque de la modernidad se ve desplazado nada menos que ¡cuatro siglos!” (2004, p. 69). Blumenberg vincula el origen de la modernidad a la destrucción por parte del nominalismo de la idea escolástica del cosmos, en torno al siglo XIV, mientras que Koselleck se concentra en el periodo de transición denominado Sattelzeit (1750-1850).

- \_\_\_\_\_. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”. En R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (pp. 37-71). Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. México: Trotta.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- McKnight, S. (1990). “The legitimacy of the Modern Age: The Löwith-Blumenberg debate in light of recent scholarship”. *The Political Science Reviewer*, 19(1), 177-195.
- Navarrete Alonso, R. (2012). “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía, II Época*, 7, 315-324.
- Oncina Coves, F. (2003). “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”. En R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (pp. 11-33). Valencia: Pre-Textos.
- Palti, E. J. (2001). “Introducción”. En R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (pp. 9-32). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2004). “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 53, 63-74.
- Rivera García, A. (2003). “La secularización después de Blumenberg”. *Res publica*, 11-12, 95-142.
- Svenungsson, J. (2014). “A Secular Utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate”. En E. Namli, J. Svenungsson y A. Vincent (Eds.), *Jewish Thought, Utopia and Revolution* (pp. 69-84). Amsterdam/New York: Rodopi.